



De l'histoire naturelle à l'histoire humaine

Corbey, Raymond

Published in:

La culture est-elle naturelle? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture

Publication date:

1998

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Corbey, R. H. A. (1998). De l'histoire naturelle à l'histoire humaine: Comment conceptualiser les origines de la culture?. In A. Ducros, J. Ducros, & F. Joulain (Eds.), *La culture est-elle naturelle? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*. (pp. 223-238). Paris: Editions Errance.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- ? Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research
- ? You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- ? You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright, please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

DE L'HISTOIRE NATURELLE À L'HISTOIRE HUMAINE: COMMENT CONCEPTUALISER LES ORIGINES DE LA CULTURE ?

Raymond CORBEY

Dans la conclusion d'une analyse sur les relations entre usage, manufacture d'outils et comportement linguistique, vues dans une perspective évolutionniste, l'ethnologue anglais Ingold regrette l'ambiguïté des concepts comme ceux de *langage*, de *technologie* ou de *culture*, fondamentaux pour le propos. Cette ambiguïté, remarque-t-il, est liée à la diversité et à la fragmentation des théories existantes (Ingold 1994a : 310). Cette diversité est confirmée par les commentaires qui accompagnent maints articles sur l'évolution du langage ou sur l'évolution du comportement culturel dans d'importants périodiques tels que *Current Anthropology* ou *Behavioural and Brain Sciences* des dix ou quinze dernières années ou, plus récemment, par un recueil de textes : *Hominid culture in primate perspective* (Quiatt, Itani 1994). Le présent ouvrage *La culture est-elle naturelle ?* montre une grande variété de conceptions et de conceptualisations du phénomène culturel, et cela, aussi bien au sein des disciplines (ethnologie, archéologie préhistorique, paléanthropologie ou primatologie) qu'entre elles. Dans un interview de 1993, l'anthropologue Robin Fox remarque, à propos de l'anthropologie américaine dont l'anthropologie physique et la paléanthropologie représentent, par tradition, un des quatre champs constitutifs : « Je pense que le problème principal de l'ethnologie à l'heure actuelle est la fragmentation qui l'atteint irrémédiablement » (Walter 1993 : 450). Malgré la perspective holistique dans laquelle se situe l'ethnologie américaine, ce diagnostic est très certainement exact.

Il existe déjà une diversité troublante de concepts et de points de vue en ce qui concerne les comportements humains – par exemple les rituels – qui sont directement observables et au sujet desquels on peut saisir les intentions des individus étudiés. Il y a une diversité d'approches encore plus considérable dans les domaines du comportement, de la cognition et de la communication chez les hominidés anciens, domaines qui sont assez difficilement accessibles par des voies empiriques. Notons également que pour le secteur de la cognition et de la communication les questions sont posées à un très haut niveau d'abstraction. La réflexion théorique y est fragmentée et divisée, et les travaux qui la soutiennent ne semblent pas très bien fondés concrètement. La recherche empirique des paléanthropologues et des paléolithiciens est par ailleurs bien représentée, vaste, productive et bien fondée. Elle fournit des données détaillées très descriptives qui, toutefois, ne permettent pas facilement d'aborder les grandes questions relatives au comportement, à la cognition ou au langage. Le caractère interdisci-

plinaire des problématiques portant sur les formes primordiales de culture complique encore davantage les choses.

Nous examinerons dans cet article les recherches sur le comportement et la culture chez les hominidés anciens du point de vue la philosophie et de l'histoire des sciences. Nous essayerons d'une façon générale de décrire une situation qui semble être au premier abord complexe pour toutes les disciplines concernées, et, en particulier, dans les travaux sur les formes très anciennes de culture. Nous aborderons la problématique philosophique qui semble être en jeu ici et identifierons ses racines dans l'histoire des idées. Nous tenterons ensuite un diagnostic plus fin en nous appuyant sur les idées du philosophe américain Putnam et nous verrons, enfin, quelques implications de ces analyses pour la pratique de la recherche scientifique.

Des visions fondamentales de la culture

La recherche sur la culture et le comportement des hominidés anciens est une entreprise interdisciplinaire. Y interviennent, paléoanthropologues, primatologues, éthologues, ethnologues, préhistoriens, linguistes, sémioticiens, philosophes et psychologues – un pêle-mêle de compétences qui génère un certain nombre de problèmes de communication. De plus, à l'intérieur d'une même discipline, l'unanimité sur la voie à emprunter n'est souvent pas de mise. Nous allons à présent décrire la situation dans quelques-unes de ces disciplines, en commençant par l'ethnologie.

La plupart des ethnologues, mais pas tous, supposent une discontinuité fondamentale entre l'approche des sciences naturelles et l'approche des sciences humaines (particulièrement aux États-Unis). Ils soulignent que leur discipline est une science humaine n'expliquant pas les faits en termes de lois naturelles, mais les interprète de façon herméneutique en termes de sens et de significations. L'ethnologie est une science humaine qui opère selon la célèbre formulation de Kenneth Pike, des années cinquante, davantage dans un axe *emic* que *etic*, et cela en partant plutôt de la manière dont le sujet étudié se considère lui-même. Dans les unités d'enseignement et de recherche américaines, cette conception de l'ethnologie a renforcé l'antagonisme entre les *cultural anthropologists* et les *physical anthropologists*, qui ont chacun leurs propres congrès et leurs propres périodiques; elle a aussi créé des tensions à l'intérieur même de l'anthropologie culturelle.

Un exemple récent de l'opposition entre des perspectives de type «sciences naturelles» et des perspectives de type «sciences humaines» est la présentation de la parenté dans un manuel d'ethnologie faisant autorité (Ingold 1994b). Dans sa contribution, Dunbar la décrit comme un ensemble de phénomènes d'abord naturels et biologiques. Il accorde le rôle le plus important à des disciplines telles que la biologie comparative et l'écologie du comportement. Dans la contribution suivante, l'ethnologue Barnard choisit un point de vue inverse, qui se trouve être celui de la plupart des ethnologues. Pour lui, la parenté n'est pas une donnée biologique, mais bien plutôt le sens que l'on donne au biologique sur le plan de la langue et de la signification symbolique. C'est la raison pour laquelle une approche scientifique de la parenté doit commencer au niveau discursif plutôt qu'au niveau biologique. Des démarches comme celle de Dunbar, ou de «l'anthropologie biosociale» de Fox, «[...] ne sont défendables, écrit Barnard, que si nous acceptons la prémisse que la société humaine doit

être appréhendée en des termes de comportement plutôt qu'en des termes de culture.» Barnard insiste sur le fait que, chez l'homme, la parenté «est fondamentalement différente de ce qu'elle est chez les autres espèces, parce qu'elle est caractérisée par un système articulé de règles qui, dans une grande mesure, peuvent fonctionner indépendamment du comportement observable.» Elle est «[...] une construction culturelle et sociale, quels que soient les faits de reproduction sous-jacents à la variabilité des systèmes de parenté observables.» (Barnard 1994: 785-786).

Fox décrit son propre point de vue dans les termes suivants: «J'ai défendu, contrairement à ce que veut le courant principal des sciences sociales et des sciences du comportement, que la matière étudiée (la société, la culture, le comportement, l'action) doit être un phénomène «naturel»: un produit de la sélection naturelle autant que le sont notre corps et notre cerveau. Il découle de ceci que l'étude de cette matière est une étude empirique dont les méthodes devraient être celles qui sont propres à l'étude de toute forme de vie» (Fox 1989: 1; cf. Fox 1994; Alexander 1989). Du point de vue de «l'anthropologie biosociale» de Fox, l'approche de la parenté de Barnard fait partie de «[...] la prépondérance des versions néorelativistes, herméneutiques, critiques, symboliques, déconstructionnistes et interprétatives de l'entreprise des sciences sociales, [ce qui implique] un recul de la science et de l'idée même de connaissance objective» (*ibid.*: 4).

Deux exemples classiques – mais toujours actuels – du point de vue *culturaliste* critiqué ici, sont les ouvrages *The interpretation of cultures* de Geertz (1973), et *Culture and practical reason* de Sahlins (1976a). Dans un autre ouvrage, Sahlins s'oppose explicitement à des approches comme celle de la sociobiologie de Wilson ou de l'anthropologie biosociale de Fox (Sahlins 1976b). Dans *Culture and practical reason*, il critique également «l'idée selon laquelle les cultures humaines sont formulées à partir de l'activité pratique et, derrière cela, l'intérêt utilitaire.» Il appelle le concept en question *la théorie de la pratique* – prenant en même temps une certaine distance par rapport à son propre passé scientifique – «quand l'attention vise des formes de l'activité économique», ou bien *la théorie de l'utilité* «quand elle concerne la logique des avantages matériels censés gouverner la production» (1976a: VII). Il propose comme alternative à de tels points de vue, mais aussi au matérialisme culturel de Harris, «une autre sorte de raison, celle de la symbolique, celle de la signification. Cette alternative prend comme qualité distinctive de l'homme non pas qu'il doive vivre dans un monde matériel – caractéristique qu'il partage avec tous les organismes –, mais qu'il le fasse suivant un modèle significatif qu'il a conçu lui-même, ce qui est une condition qui rend l'humanité unique. La qualité décisive de la culture est donc, [...] non pas que la culture doive se conformer à des contraintes matérielles, mais qu'elle le fasse selon un schéma symbolique spécifique qui n'est jamais le seul possible.» (*ibid.*: VIII).

De la même façon qu'au sein de l'ethnologie domine le point de vue *culturaliste* de la discontinuité entre nature et culture, la paléanthropologie et la primatologie tendent plutôt vers l'idée de continuité, illustrée par Dunbar ou Fox. Les deux positions qui ont été décrites plus haut se trouvent aux extrémités d'un vaste éventail de démarches, trop complexe pour être analysé à fond ici. Tous les travaux ne sont pas, bien sûr, réductibles à l'un ou à l'autre des cas. Se trouvent ainsi à mi-chemin sur cet éventail, les recherches accentuant plutôt l'ordre social que l'ordre naturel ou bien exclusi-

vement l'ordre symbolique. De même, beaucoup de travaux ethnographiques concrets essaient de tenir compte de la complexité de leur objet d'étude d'une façon assez nuancée. Il y a aussi ceux qui tentent de faire la même chose sur un plan plus réflexif, comme Ingold (Ingold 1994b: XIII-XXII, 1-32, 329-349, 737-755), Kuper (1994), Carrithers (1990) ou Descola (1992). Ces deux positions extrêmes, l'une *naturaliste*, l'autre *culturaliste*, sont néanmoins toujours deux points de référence ou d'orientation importants qui divisent et polarisent le champ des recherches. Cela apparaît clairement dans de nombreuses controverses et polémiques, par exemple dans la critique que Freeman a formulée à propos des recherches de Mead à Samoa (Freeman 1983).

La culture chez les hominidés anciens

La césure entre la biologie et l'histoire, entre l'histoire naturelle et l'histoire de l'Homme, complique la recherche sur les hominidés anciens. On n'attendrait d'ailleurs pas autre chose au sujet d'êtres aussi ambigus – *betwixt and between* – par rapport à des distinctions fondamentales postulées dans la culture occidentale comme celles d'animal/homme, de nature/culture ou de corps/esprit.

D'un côté, nous pouvons regrouper des disciplines comme la primatologie, la paléanthropologie, l'écologie du comportement et les démarches naturalistes de l'ethnologie et de l'archéologie préhistorique. Les australopithèques et les formes anciennes d'*Homo* ressemblent plus que les hominidés récents aux anthropoïdes contemporains et forment pour ces disciplines des objets d'étude quasi évidents. Les théories et les orientations méthodologiques de ces disciplines présupposent souvent une continuité entre anthropoïdes contemporains, hominidés anciens et hominidés récents aussi (Dunbar 1994; Quiatt, Reynolds 1993; King 1995). D'un autre côté, nous pouvons distinguer l'ethnologie de style *culturaliste*, qui étudie des sociétés récentes et contemporaines constituées d'hommes aux capacités linguistiques de type moderne, aux cosmologies complexes, aux hiérarchies de valeurs liées à celles-là, aux systèmes de parenté et d'échange élaborés. Dans cette perspective, l'objet d'étude quasi évident pour la préhistoire est formé par des cultures et des sociétés d'hominidés de type déjà moderne, aussi bien du point de vue de leur anatomie que de leurs capacités mentales. Plus on recule dans le temps, moins une telle perspective prend de sens. Dans le même esprit, en archéologie préhistorique, l'école *postprocessuelle* de Cambridge a critiqué le déterminisme écologique de la *New Archaeology* et son désintérêt des questions ayant trait au sens et à la signification.

Wynn (1994) signale l'existence de deux traditions incompatibles pour ce qui est de la technologie des hominidés anciens: une tradition de style *naturaliste* et une tradition *culturaliste*. Pour la première, et de façon partielle, les changements dans le comportement technologique résultent d'une adaptation biologique. La deuxième voit les changements d'une façon trop exclusivement culturelle: les processus culturels seraient autonomes par rapport au biologique. Selon Wynn, une telle interprétation tendrait à devenir de type progressif. Dans l'éventail large et multiforme des approches théoriques concernant l'évolution de la communication et du langage, on retrouve de la même façon deux pôles bien distincts. Certaines démarches supposent une discontinuité entre communication animale et langage humain (par exemple Noble, Davidson 1991). Elles semblent être mieux représentées que celles qui privilégient la continuité (par exemple Gibson 1994; King 1995). L'influence de Chomsky ne leur est pas étran-

gère. Un des domaines dans lesquels ce contraste se dessine clairement est celui de la recherche sur les capacités symboliques des singes anthropoïdes. Comme dans le cas de l'ethnologie, la situation n'est pas simple. Un grand nombre de recherches, mais pas toutes, peut être caractérisé dans les termes du cadre conceptuel que nous utilisons ici. Wynn, dont il était question plus haut, cherche à présent une voie médiane.

En archéologie du paléolithique, la question d'une continuité ou d'une discontinuité joue un rôle important dans les discussions sur l'évolution du comportement. À un moment donné sont apparus des hominidés de type physique moderne. Une interrogation analogue, mais plus compliquée, est celle de savoir quand, pour la première fois, nous sommes en face d'hommes modernes d'un point de vue comportemental et cognitif, ou, en d'autres termes, de *modernes* distinguables d'*anciens*. Certains archéologues pensent pouvoir éluder cette question, mais c'est là un espoir vain: dès que l'on veut dépasser la simple description, il faut inévitablement se situer par rapport à ces grandes questions. Ceci joue d'ailleurs pour les disciplines voisines. Par exemple, quand il s'agit d'interpréter le comportement des groupes d'*Homo erectus* qui vivaient il y a un million d'années, doit-on adopter une approche ethnologique ou plutôt une approche, disons, d'écologie du comportement? Le débat sur le passage des anciens aux modernes se matérialise à propos de la question du statut exact des néandertaliens. C'est ainsi que Stringer et Gamble considèrent les néandertaliens quasiment comme des animaux: «Leur culture matérielle n'était pas organisée symboliquement. Ils n'avaient pas de culture dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui et la reconnaissons pour les derniers 40 000 ans [...] de la même façon que les oiseaux survivent en fabriquant des nids, nous avançons l'idée que les Néandertaliens étaient des hominidés dépendants d'outils» (Stringer, Gamble 1993: 212).

Approcher les modernes à partir de l'ethnologie culturaliste et les anciens à partir d'une perspective biologique n'est vraiment pas une solution. En ethnologie, nous l'avons vu, un dilemme analogue se pose de nouveau. De plus, la question de savoir si des chasseurs-cueilleurs contemporains offrent un bon modèle pour des chasseurs-cueilleurs paléolithiques – par exemple dans l'esprit du programme de recherche sur les *Kung* de Washburn, Lee ou d'autres – est contesté. Enfin, même si on peut traiter sans trop de problèmes des hominidés anciens d'un point de vue biologique, et des hominidés les plus récents d'une façon *culturaliste*, le problème de savoir où l'on fixe la limite entre les deux, et comment on traite le champ intermédiaire, persiste.

J'ai souligné que des disciplines comme la primatologie, la paléoanthropologie et l'écologie du comportement tendent à supposer une continuité entre l'animal et l'homme. Ici – et peut-être ne s'y attendait-on pas – il existe tout de même une préoccupation implicite quant à l'unicité de l'homme. Cartmill a montré comment dans ces disciplines on a toujours cherché des caractéristiques uniquement humaines, tels le volume maximal du cerveau par rapport au volume du corps, la capacité au langage ou à la pensée abstraite. Il y avait, dit-il, «[...]une focalisation anthropologique persistante sur l'unicité humaine en tant que phénomène à expliquer. Des traits humains censés être spécifiques – comme un cerveau volumineux, le langage, la pensée conceptuelle et la bipédie – sont humains davantage par définition que sur la base de faits empiriques» (Cartmill 1990: 173). Dans l'histoire des sciences on constate toujours des tentatives fébriles de redéfinition de l'homme dès le moment où son uni-

citée – dans le sens qui est courant à ce moment-là – est menacée par des découvertes empiriques (animaux avec un cerveau plus volumineux que celui de l'homme relativement au volume du corps, ou bien animaux comprenant des symboles). Cartmill conclut que «D'une façon ou d'une autre, contrôler et maintenir la frontière [entre l'animal et l'homme] était l'objectif tacite de la plupart des modèles paléoanthropologiques depuis la fin des années quarante. Le contenu théorique de la paléoanthropologie en a souffert en conséquence» (*ibid.*: 178). La liste des cas qu'il considère est facile à allonger. C'est ainsi que dans une série de publications, l'idée d'*Homo faber*, *Man the toolmaker* de l'archéologue anglais Kenneth Oakley, a été modifiée de façon répétée à partir du moment où il est apparu que des animaux correspondaient aussi à cette définition – pour devenir, entre autres, «l'unique être qui fabrique des outils en utilisant des outils».

La question cruciale et son arrière-plan historique

Nous avons présenté en commençant la controverse fondamentale que l'on retrouve dans un large éventail de disciplines et d'approches; nous avons constaté ensuite qu'elle est présente aussi dans les recherches sur les formes primordiales de cultures. À première vue il semble qu'il s'agisse là simplement d'un des nombreux problèmes de catégorisation et périodisation scientifiques. En fait, il n'est pas question ici d'un objet d'étude quelconque, mais de l'identité, de l'origine et de la formation des chercheurs eux-mêmes et cette question a donc de fortes connotations historiques, morales et émotionnelles. La tradition occidentale, qui forme la matrice de la mentalité de la plupart des chercheurs, a de fortes tendances à souligner l'unicité et la dignité morale unique de l'homme et prône la discontinuité entre l'homme et l'animal. Les religions chrétiennes placent l'homme dans une position supérieure à celle des animaux puisque c'est le seul être créé à l'image de Dieu. De même, la philosophie marque de façon répétée une différence aiguë entre l'homme et l'animal: du *noûs* de Platon et d'Aristote en passant par la «chose pensante» de Descartes et le *Vernunft* de Kant jusqu'aux positions herméneutiques de penseurs contemporains tels Gadamer, Ricoeur, Habermas et Lévinas. Une tradition critiquant ce point de vue est aujourd'hui bien représentée sous la forme de positions naturalistes qui défendent, justement, la continuité animal-homme, en s'appuyant en particulier sur les sciences cognitives et la théorie de l'évolution (Callebaut 1993).

Dans l'histoire des sciences, la question philosophique de la relation animal-homme s'est manifestée de façon souvent très concrète. Dans la systématique biologique, par exemple, on a pu voir comment la façon de déterminer la relation entre l'animal et l'homme a souvent été liée à des réflexions philosophiques, morales et religieuses, et combien le rapprochement entre anthropoïde et homme a été inconfortable non seulement chez Linné, Blumenbach et Buffon, mais aussi chez Darwin, Huxley et Owen (cf. Blanckaert, ce volume). On peut retrouver dans les sciences naissantes les positions qui ont été prises par la philosophie sous forme de suppositions métaphysiques ou ontologiques, souvent assez implicites, par rapport à la nature de l'objet d'étude. Ces suppositions philosophiques ont des implications quant à la méthode adoptée: ceux qui voient la culture principalement comme un système de significations, ou une hiérarchie de valeurs à partir desquelles on agit, suivent une autre démarche que les chercheurs qui considèrent la culture d'abord comme un complexe objectif de sys-

tèmes ou de processus économiques et écologiques. Dans un domaine scientifique différent de celui dont il est question ici, à savoir la psychiatrie allemande de la fin du siècle dernier et du début de ce siècle, Verwey (1985) a démontré d'une façon convaincante et exemplaire le rôle de tels présupposés. À un niveau plus abstrait, mais analogue, Lakatos (1971 ; cf. Narr 1956, 1974), dans sa philosophie des sciences, a tenu compte du rôle fondamental de ce qu'il a appelé des «assomptions métaphysiques» dans le noyau des théories scientifiques. Les idées de Lakatos se sont révélées tout à fait fructueuses, notamment dans l'histoire de l'histoire naturelle et de la biologie.

Les sciences humaines se sont cristallisées à la fin du siècle dernier en réaction à ce qui était perçu comme une menace: l'hégémonie des sciences naturelles. La conviction que l'homme en tant qu'être rationnel transcende la nature – selon l'acception des sciences naturelles – a joué un rôle clef dans ce développement. On postulait qu'un objet de science, lui-même sujet, exige une méthodologie différente: interprétative, plutôt qu'explicative en termes de lois naturelles. Dans ce volume, Mucchielli montre comment ce développement s'est fait en France. En Allemagne, Dilthey, avec son herméneutique (Dilthey 1959 [1883]), a joué un rôle essentiel. Comme plus tard Husserl, Scheler et Heidegger parmi d'autres, il s'oppose à toute forme de naturalisme. Ces développements allemands ont joué aux États-Unis un rôle dans la critique de l'évolutionnisme de l'ethnologie, en particulier par Boas et ses élèves (voir Kuper, ce volume).

L'ethnologie interprétative contemporaine fait partie de cette tradition boassienne. L'épanouissement de cette approche montre, depuis les années 1970, une similitude avec les développements en Allemagne autour du début du siècle. «Je suis devenu profondément engagé, emmêlé est peut-être un meilleur terme, écrit un des protagonistes, Geertz, [...] dans ce qui s'est révélé après un certain temps être un effort extrêmement influent (et extrêmement controversé) de redéfinir l'entreprise ethnographique dans son ensemble. [...] [Cette] redéfinition consistait à placer l'étude systématique de la signification, des véhicules de la signification et de l'interprétation de la signification au centre même de la recherche et de l'analyse: de façon à faire de l'anthropologie, au moins de la *cultural anthropology*, une discipline herméneutique.» (Geertz 1995: 114). C'est précisément ce glissement de paradigme qui, comme nous l'avons vu, a été critiqué par Fox en tant que «[...] recul de la science et de l'idée même de connaissance objective» (Fox 1989: 4).

À partir du panorama que nous venons d'esquisser, il apparaît que la frontière entre l'animal et l'homme reste un point des plus délicats. Une tension considérable existe entre la conception de l'homme des sciences naturelles et celle de la philosophie traditionnelle, en d'autres termes, entre l'*hominitas* de l'histoire naturelle et l'*humanitas* de la plupart des philosophes. Dans la formule programmatique de Sahlins citée plus haut, celui-ci voit «la qualité distinctive de l'homme» dans le fait que celui-ci ne vit pas simplement, comme le font les animaux, dans un monde matériel, mais qu'il vit selon «un modèle significatif qu'il a conçu lui-même, ce qui est une condition qui rend l'humanité unique» (Sahlins 1976a: VIII; souligné par moi).

Des titres comme *Uniquely human: The evolution of speech, thought and selfless behavior* (Lieberman 1991), ou bien, à l'inverse, *The information continuum: Evolution of social information transfer in monkeys, apes and hominids* (King 1995) montrent déjà où se situe le

point crucial. De même, la préoccupation pour – ou bien devrions nous dire, «l'inclusion dans» – des dichotomies: animal-humain, sauvage-civilisé, anciens-modernes, et les prises de position scientifiques qu'elles impliquent est très significative à ce sujet. Dans son *Anthropologie naïve, anthropologie savante* Stoczkowski (1994; cf. Corbey 1995) a montré combien de telles dichotomies déterminent l'interprétation de la culture, de l'antiquité jusqu'à nos jours. Au vu de cet arrière-plan historique et de ces questions philosophiques, les formes les plus anciennes de la culture constituent donc un domaine d'étude aussi fascinant que controversé. Il s'agit en effet ici de phénomènes qui se trouvent exactement à la frontière de ce que nous entendons traditionnellement par *nature* et *culture*, *animal* et *homme*, et qui incitent pour cela à repenser radicalement ces catégories si fondamentales de la culture et du savoir occidental.

Une approche pluraliste

Dans ce processus de remise en question, on pourrait commencer par examiner les différences entre les perspectives que nous avons signalées précédemment à propos des phénomènes culturels. Essayons de décrire la situation en des termes plus généraux. On constate des approches assez divergentes. Chacune d'elles cultive et met en œuvre – le plus souvent d'une façon assez implicite – une sorte d'ontologie du champ à étudier. De telles visions ont des implications pour le choix des objets mêmes d'étude, mais aussi pour les méthodes ou l'appareil conceptuel utilisés. Tout cela peut prendre des formes assez différentes suivant les présupposés adoptés et la compréhension des concepts, méthodes, voire des recherches empiriques elles-mêmes. Les différences d'optique entre Rodseth et Barnard ou Fox et Sahlins, dont il a été question précédemment, en sont une claire illustration.

Cette situation a jusqu'à présent été examinée avec une certaine distance. J'ai décrit le débat plutôt que d'y entrer. J'aimerais maintenant expliciter cette position. L'historien et philosophe Dilthey représente une figure centrale du nouveau paradigme interprétatif des sciences humaines. Il y a un siècle, il s'est permis une manœuvre fructueuse (Dilthey 1883): les controverses qui régnaient à son époque – entre les néokantiens et les matérialistes, les vitalistes et les hégéliens, etc. – lui semblaient vaines, d'où sa volonté de renoncer, tout au moins temporairement, à développer une vision philosophique définitive de la réalité. Il s'attacha en revanche dans sa *Weltanschauungslehre* à une analyse historique et systématique des conceptions existantes. On retrouve une démarche analogue chez le phénoménologue Husserl. Lui aussi hésitait à s'engager dans les controverses épistémologiques entre réalistes et idéalistes qui faisaient rage à ce moment là. Au lieu d'aborder directement la question de savoir si nos idées reflètent la réalité, ou bien, à l'inverse, si c'est plutôt «la réalité» qui suit nos idées, il proposa sa célèbre «réduction phénoménologique» (Husserl 1901/1902), c'est-à-dire qu'il renonça en première instance à essayer de résoudre cette question et se mit simplement à décrire et à analyser comment les choses – les phénomènes – apparaissent à notre conscience. Ce qui correspondait à ces phénomènes dans la réalité était renvoyé à plus tard. Par ces stratégies, Dilthey et Husserl, chacun à sa façon, se sont créés un espace pour travailler sereinement avec des prétentions plus modestes. De cette façon il n'avaient plus à courber l'échine sous le poids des approches traditionnelles, sous le poids et le haut degré de difficulté et d'abstraction de questions phi-

losophiques prétentieuses et sous l'obligation de prendre position dans leurs propres milieux intellectuels fortement divisés et polarisés.

Par analogie avec ces positions méthodologiques, je pense que pour nous aussi, et ce en fonction du champ de recherche qui nous intéresse ici, il importe de prendre un peu de recul et de réfléchir à l'intérêt des questions posées. La préoccupation n'est plus alors de rassembler, décrire et expliquer des données archéologiques, paléanthropologiques et paléo-écologiques, mais d'analyser les approches théoriques que l'on prend par rapport à ces données. La question de leur vérité est laissée temporairement de côté. Nous pourrions toujours par la suite reposer la question de savoir si cette manœuvre méthodique nous apporte quelque chose au niveau dont nous avons fait abstraction pendant un certain temps, celui des données. Je reviendrai à cette question un peu plus tard. J'aimerais tout d'abord développer davantage mon analyse du rôle des *présupposés ontologiques* dans la recherche scientifique.

Confrontés à la multiplicité étonnante des approches des formes primordiales de culture, l'épistémologie pragmatiste du philosophe américain Putnam (1981, 1987) nous offre une nouvelle orientation. Sa vision de la connaissance humaine est essentiellement pluraliste. On part de l'existence d'un grand nombre de paradigmes – les *conceptual schemes* de sa terminologie. Cette vision de la connaissance est holiste : tous les concepts, même les plus élémentaires (par exemple *intention*, *syntaxe*, *protoculture*), toutes les distinctions conceptuelles (comme *animal-homme*), toutes les périodisations (anciens-modernes) font indissociablement partie de tout un tissu d'autres concepts, convictions, règles procédurales, hypothèses, métaphores, scénarios narratifs et valeurs. Ces concepts, distinctions et périodisations sont intégrés à un discours spécifique définissant leur signification. Selon Putnam, cette dépendance est très profonde. Il ne peut exister aucune connaissance, aucun concept, aucune hypothèse, hors d'un tel *conceptual scheme*. Aussi, ce que nous considérons comme une bonne raison pour penser ou pour faire quelque chose, ce que nous considérons comme un bon ou un mauvais argument et les circonstances dans lesquelles nous considérons une hypothèse comme vérifiée ou réfutée, tout cela est déterminé par cet arrière-plan quasi transcendantal constitutif, partout et toujours, de notre connaissance.

«La rationalité», c'est à dire la pensée et l'action raisonnables est une affaire particulière. Selon Putnam, nous ne disposons pas de normes absolues, c'est à dire indépendantes de tout discours. Notre perspective est celle d'une grenouille quelconque, jamais la perspective panoptique d'un *kosmothéoros* divin. La réalité – ou bien, plutôt, «la» réalité – est toujours donnée par et à l'intérieur d'un certain paradigme. Elle est toujours l'expression de ce paradigme. On ne parle plus ici de «vérité», mais de «plausibilité»; non de «certitude», mais de «convictions» – toujours à partir de critères spécifiques et limités. Putnam appelle cela un «réalisme interne» «parce qu'il est caractéristique de ce point de vue de considérer que la question 'de quels objets le monde est-il constitué?' est une question que l'on ne peut raisonnablement poser qu'à l'intérieur d'une théorie ou description. Bon nombre de philosophes 'internalistes', mais pas tous, considèrent, de plus, qu'il existe plus d'une seule vraie théorie ou description du monde. 'La vérité', du point de vue internaliste, est une sorte d'acceptabilité rationnelle (idéale) – une sorte de cohérence mutuelle idéale de nos croyances, mais aussi, une cohérence entre nos croyances et nos expériences dès lors que ces ex-

périences sont représentées elles-mêmes dans nos systèmes de croyances – plutôt qu’une correspondance avec des ‘états de choses’ qui seraient indépendants de notre conscience ou bien de notre discours. Il n’existe pas de point de vue d’Œil Divin que nous puissions connaître ou nous imaginer utilement. Il n’y a que des points de vue de personnes existantes qui reflètent des intentions et des intérêts variés, servis par les descriptions et les théories» (Putnam 1981 : 49-50).

Cette épistémologie n’implique pas un relativisme radical. Etant donné les pratiques cognitives locales, normalement assez spécifiques et rigides – par exemple, celles de la vérification scientifique –, les résultats sont généralement attendus. On peut, par exemple, définir des phénomènes comme la langue ou le comportement culturel de nombreuses manières, mais compte tenu d’une définition donnée, on peut décider de dire que certains comportements, disons ceux d’un chimpanzé bonobo, correspondent ou non à la définition que l’on suit. La réalité empirique continue à imposer sa propre structure, obstinément, quelle que soit la manière dont elle est conceptualisée. À l’intérieur de tout *conceptual scheme* règnent des règles strictes relatives au rapport entre théories et observations ou relatives à leur efficacité pratique ou technique. C’est pour cette raison que l’on peut être critiqué par quelqu’un ayant un regard très différent de soi-même. L’incompréhension n’est donc pas complète, d’autant plus que nous vivons tous dans le même monde sensible, monde résistant à notre seule volonté. Aussi pouvons-nous jusqu’à un certain point apprendre à comprendre et même à parler d’autres langues et d’autres discours, les problèmes d’entendement et les controverses commençant à des niveaux d’abstraction plus élevés.

La question n’est pas maintenant de savoir si ceci est la vision définitive, correcte, de la connaissance. Il y aurait auparavant d’autres problèmes à traiter, comme celui de savoir quel est le statut exact de cette épistémologie elle-même (cf. Clark, Hale 1994). Est-ce qu’elle se relativise et se déconstruit parce qu’elle constitue elle aussi, selon sa propre théorie, un discours spécifique valable seulement localement? Nous ne nous préoccupons pas dans cet article de la valeur ultime de cette vision, respectant de ce fait la perspective de Putnam. Ce qui importe pour nous c’est que le réalisme interne nous fournit un instrument pour mieux maîtriser la situation complexe de notre terrain de recherche. Nous nous trouvons en effet devant une multitude d’approches des formes primordiales de la culture et du langage; nous pouvons constater la diversité des conceptualisations de la culture, du langage, de la technologie et, sur d’autres plans, les différences radicales des présupposés par rapport à la nature de l’objet d’étude, les divergences des options méthodologiques, et enfin le mélange de compréhension et d’incompréhension mutuelles. Selon Putnam: «Un signe qui est employé d’une certaine manière par une communauté spécifique d’utilisateurs peut correspondre à certains objets à l’intérieur du schéma conceptuel de ses utilisateurs. Les ‘objets’ n’existent pas indépendamment des schémas intellectuels. C’est nous qui découpons le monde en objets quand nous introduisons l’un ou l’autre des schémas de description. Puisque les objets, comme les signes, font également partie du schéma de description, il est possible de dire quoi correspond à quoi» (Putnam 1981 : 52).

Les *conceptual schemes* de Putnam sont bien sûr apparentés aux notions de *jeu de langue* et de *forme de vie* en tant que fondements ultimes, eux-mêmes infondables, de toute activité pensante, que l’on voit développées dans l’œuvre tardive de Wittgen-

stein. Au cours des dernières années de sa vie, sa pensée s'attachait au problème de la croyance et de la certitude. Dans des textes comme *Über Gewissheit – On Certainty* – Wittgenstein exprime une position proche de celle qui est présentée ici (Wittgenstein 1969; cf. Putnam 1992: 170). Toute activité discursive, écrit-il dans ces textes, part de certains présupposés fondamentaux, mais l'activité discursive postule elle-même ces présupposés. C'est ainsi que la certitude que l'on croit avoir n'est au fond qu'une croyance. Il n'existe par conséquent jamais de cadre de référence neutre, de pierre de touche indépendante pour nos activités. À ce niveau fondamental nous ne pouvons jamais nous positionner ailleurs qu'à l'intérieur de notre discours, à l'intérieur du schéma conceptuel dans lequel nous nous tenons déjà.

L'épistémologie proposée ici part d'activités cognitives et discursives telles qu'on les rencontre sous diverses formes, liées à diverses pratiques des êtres humains dans leurs propres univers. C'est aussi cela que souligne Ludwig Wittgenstein dans ses dernières années. Les points de vue sont ceux du préhistorien qui fouille depuis quinze ans déjà, du primatologue dans la forêt tropicale africaine, du linguiste avec sa préférence pour des modèles abstraits de la production de la langue, du généticien dans son laboratoire – qui tous opèrent selon un discours spécifique et concret. Le point de départ ici n'est pas celui d'une démarche *top down* stricte et austère, fondée sur des idéaux abstraits et élevés de rationalité, mais il n'est pas non plus, celui d'un relativisme extrême qui tolère tout. Nous pensons que la logique des découvertes scientifiques ne peut être appréhendée avec efficacité que si l'on prend en compte l'histoire de ces découvertes elles-mêmes.

Quelques implications pour la recherche sur les origines de la culture

Entre nature et culture ou histoire naturelle et histoire humaine, quelles sont alors les implications des analyses précédentes pour la conceptualisation des origines de la culture, de la société, du langage et de la technologie? Nous avons vu combien les approches existantes sont diverses. À un niveau plus abstrait, l'opposition entre les approches naturalistes et les approches interprétatives est apparue très aiguë. Il s'y ajoute de nombreuses oppositions plus concrètes: par exemple, des approches spécifiques opposées à des approches holistes ou des théories du langage conçu d'abord comme une activité de représentation par opposition aux théories qui le prennent essentiellement comme une activité de communication. L'épistémologie pluraliste défendue ici prône une diversité d'approches des origines de la culture. Elle implique que nous tenions compte du fait que des interprétations concrètes sont toujours associées à des ensembles plus larges: les *schémas conceptuels*. Partant d'une telle position, nous considérons, par exemple, la position de Fox – à savoir que la culture, la société et le comportement représentent «un phénomène 'naturel', autant un produit de la sélection naturelle que notre cerveau et notre corps» (Fox 1989: 1) – plutôt comme une stratégie de recherche intéressante d'un point de vue heuristique plutôt que comme une ontologie définitive.

Une ouverture pragmatique et pragmatiste à d'autres points de vue est une première implication de l'épistémologie que nous proposons. Une deuxième est qu'il importe d'explicitier et de réfléchir sur des principes *ontologiques* abstraits dans des recherches concrètes, et ce à l'aide de la philosophie de la science et de l'histoire des sciences. Ceci vaut a fortiori pour un domaine comme les origines de la culture, dans

lequel les frontières entre disciplines et sous-disciplines doivent constamment être transgressées. Une collaboration avec des philosophes peut dans ce cas être fructueuse, eux qui traditionnellement réfléchissent d'une manière radicale sur des problèmes de fondements du savoir, de l'interdisciplinarité ou de la possibilité d'un synopsis. C'est ainsi que Nickles plaide en faveur du philosophe – de préférence bien informé scientifiquement – en tant que « généraliste qui peut aider les spécialistes et les acteurs locaux à voir leur travaux dans des perspectives différentes, à établir des relations avec de nouveaux précédents et modèles » (Nickles 1995: 149).

Une troisième implication est la remise en question du rôle des dichotomies strictes (comme celle de nature-culture, d'animal-humain, d'anciens-modernes). Comme nous l'avons vu, ces dichotomies résultent d'une préoccupation traditionnelle à propos de l'unicité de l'homme. Sur ce point, il convient d'être plus critique que tolérant. Cette préoccupation n'est-elle pas en désaccord avec l'esprit même de ces approches scientifiques, qui elles-mêmes posent explicitement leur norme dans la réalité empirique ? Une telle préoccupation concernant l'unicité de l'homme menace d'occulter les transitions graduelles. Je vais en donner deux exemples. Le préhistorien Clive Gamble se prononce pour une transition soudaine entre anciens et modernes – modernes c'est à dire comme nous –, du point de vue du comportement et de la cognition. Il se place de ce fait dans le même courant que Lewis Binford et, avant lui, Leslie White. « [La] notion d'une paléoculture avec un niveau réduit de contenu symbolique, écrit-il, n'est pas tenable. [...] Ou bien, tout comportement est construit symboliquement, ou bien aucun. La transition devrait être un processus ponctué plutôt que graduel. » (Gamble 1994: 101 ; voir aussi Stringer, Gamble 1993). Le passage à l'état d'être humain, à la condition humaine, compris ici en termes de capacité à la symbolisation, ne permettrait pas de gradations. Une conséquence concrète de ce présupposé est que Gamble interprète la culture des Néandertaliens – à ses yeux les derniers anciens –, d'une manière qui, selon un certain nombre d'autres préhistoriens, implique une sous-estimation sérieuse de nombre des productions ingénieuses connues de ces chasseurs-cueilleurs du pleistocène. Hayden écrit par exemple : « Dans certains cas, la tendance à déshumaniser les Néandertaliens est allée à de telles extrémités qu'elle constitue une trahison des données du bon sens et de la théorie sérieuse » (Hayden 1993: 114).

Un deuxième exemple de cette manière de penser en césures se trouve dans l'œuvre du paléoanthropologue Philip Tobias. De même que Gamble, il prend comme point de départ une transition soudaine entre, dans sa terminologie, « l'adaptation écologique des hominidés » et « le comportement culturel humain », mais, chose remarquable, il situe cette transition deux millions d'années plus tôt. Les « adaptations écologiques des hominidés » sont, selon lui, d'un caractère essentiellement biologique et social. Il manque la dimension culturelle avec les compétences cognitives et linguistiques spécifiques qu'elle suppose (Tobias 1994: 71, 64; 1995). Tout ceci revient à dire qu'à ses yeux, *Homo habilis* est le premier véritable homme, avec tout ce que cela comporte, principalement une compétence langagière complète de type moderne, ce qui suppose alors un « saut énorme » (Tobias 1995: 39). Toutes les données sont interprétées à la lumière de ce présupposé. Aux yeux de beaucoup, si ce n'est de la plupart des chercheurs, une datation aussi ancienne d'une capacité de langue parlée de type moderne est extrêmement improbable.

Ces deux chercheurs, Gamble et Tobias, mettent en œuvre une vision trop essentialiste de l'homme qui ne permet pas, ou presque pas, de gradations. Je crois qu'ici nous avons besoin de catégories intermédiaires, qui nous permettent d'échapper à une pensée binaire trop grossière en fait de catégories, et qui nous permettent d'échapper à la dictature des dichotomies (cf. Stoczkowski 1994; Joulain 1994). Néanmoins, nous ne pouvons exclure la possibilité qu'en fin de compte nous nous verrons peut-être forcés par les données empiriques – plutôt que par des idées préconçues – à conceptualiser d'une manière dichotomique. Je donne donc trois exemples des conceptualisations plus fines, assez divergentes bien entendu, chacune lancée à partir d'un discours scientifique spécifique. Mon premier exemple est celui de la catégorie de *protolangage* proposée par le linguiste américain Bickerton, en tant qu'intermédiaire entre la communication animale et le langage humain actuel. Ce *protolangage* est riche en sémantique, mais pauvre en syntaxe (Bickerton 1990). Un deuxième exemple vient du psychologue canadien Donald avec sa théorie de la *mimésis* comme mode non linguistique de représentation et de communication chez des hominidés anciens. Il existe enfin plusieurs approches qui se fondent sur la sémiotique de Peirce, dont celle du *continuum de symbolité* de Liska, dans laquelle le caractère arbitraire des signes croît de façon graduelle (Liska 1994).

Pour conclure

On ne peut donc pas répondre directement aux questions posées dans ce volume telles que *la culture est-elle naturelle?* et *comment conceptualiser les origines de la culture?* Chaque réponse, avec la stratégie conceptuelle et les options méthodologiques qui lui appartiennent, dépend du contexte discursif à l'intérieur duquel elle a été formulée. De plus, les présupposés fondamentaux selon lesquels on prend position, ou que l'on met en œuvre, dépendent aussi de ce contexte discursif. Dans les réflexions précédentes, nous avons recommandé une attitude pragmatique, combinée à une explicitation et à une réflexion critique sur des principes fondamentaux. Dans un tel cadre nous avons examiné de façon exigeante la tendance aux dichotomies et le présupposé de l'unicité de l'homme.

Au cours des derniers millions d'années, des stratégies de survie, qui n'étaient pas directement déterminées génétiquement, ont commencé à jouer un rôle indispensable chez certains hominidés. Ces stratégies se sont de plus en plus associées à des facultés de manipulation de symboles raffinés. Un résultat de ces processus a été de rendre possible des cosmologies, des systèmes de parenté et des systèmes d'échange très complexes. Ce qui traditionnellement était étudié en termes d'histoire naturelle s'est transformé graduellement en ce que nous étudions d'habitude en termes d'histoire humaine. À un moment donné de cette évolution certains hominidés ont commencé à montrer des traits anatomiques de type moderne. En revanche, un comportement et un style cognitif de type moderne semblent apparaître nettement plus tard.

Pour ce qui est des hominidés les plus anciens, des démarches comme celles de l'écologie du comportement et l'étho-archéologie sont privilégiées. Les hominidés modernes permettent une approche ethnologique et ethno-archéologique. Pour eux, la possibilité d'une approche holiste de la culture – en tant que totalité symbolique – est davantage envisageable que dans l'étude des hominidés anciens, pour lesquels une optique individualisée – mettant l'accent sur l'individu optimisant ses chances –

semble être mieux applicable. Dans ces deux cas, respectivement celui de nos ancêtres très lointains et celui de nos ancêtres très récents, ces démarches sont loin d'être exemptes de problèmes, mais elles ont au moins le mérite d'exister. Elles se fondent respectivement sur les modèles – tout controversés qu'ils soient – des singes anthropoïdes contemporains et des chasseurs-cueilleurs humains contemporains. Les difficultés se révèlent réellement dans le cas du champ intermédiaire, ce qui a été nommé le « champ de transition entre l'animal et l'homme » (Narr 1956, 1974). Ici, chez des hominidés qui ne ressemblent plus aux ancêtres communs des anthropoïdes et de l'homme, mais qui en même temps ne ressemblent pas encore vraiment à l'homme d'aujourd'hui, *betwixt and between* l'animal et l'homme, nous n'avons point de modèle. C'est peut-être ici que se trouve le plus grand défi et la tâche la plus difficile pour toutes les disciplines qui s'occupent de la phylogénèse humaine, prisonnières qu'elles continuent d'être des attitudes métaphysiques que l'Occident a engendrées.

Bibliographie

- ALEXANDER, R.A. 1989 Evolution of the human psyche. In P. Mellars; C. Stringer (éds) *The human revolution: behavioral and biological perspectives on the origins of modern humans*. Princeton: Princeton University Press.
- BARNARD, A. 1994 Rules and prohibitions: the form and content of human kinship. In T. Ingold (éd.) *Companion encyclopedia of anthropology*. London; New York: Routledge: 783-812.
- BICKERTON, D. 1990 *Language & Species*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press.
- CALLEBAUT, W. 1993 *Taking the naturalistic turn, or, how real philosophy of science is done*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press.
- CARRITHERS, M. 1990 Why humans have cultures. *Man* 25:189-206.
- CARTMILL, M. 1990 Human uniqueness and theoretical content in paleoanthropology. *International Journal of Primatology* 11: 173-192.
- CLARK, P., HALE, B. (éd.) 1994 *Reading Putnam*. Oxford; Cambridge MA: Blackwell.
- CORBEY, R. 1995 Explaining human origins. An archaeological dialogue with Wiktor Stoczkowski. *Archaeological Dialogues. Dutch Perspectives on Current Issues in Archaeology* 2: 57-66.
- DESCOLA, P. 1992 Societies of nature and the nature of society. In A. Kuper (éd.) *Conceptualizing society*. Londres New York: Routledge: 107-126.
- DILTHEY, W. 1962 [1883] Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. In *Gesammelte Schriften I*. Göttingen: Teubner, Stuttgart et Vandenhoeck & Ruprecht.
- DONALD, M. 1991 *Origins of the modern mind. Three stages in the evolution of culture and cognition*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- DONALD, M. 1993 Origins of the modern mind. Three stages in the evolution of culture and cognition. *Behavioral and Brain Sciences* 16: 737-791.
- DUNBAR, R. 1994 Sociality among humans and non-human animals. In T. Ingold (éd.) *Companion encyclopedia of anthropology*. London; New York: Routledge: 756-782.
- FOX, R. 1989 *The search for society. Quest for a biosocial science and morality*. New Brunswick; Londres: Rutgers University Press.
- FOX, R. 1994 *The challenge of anthropology. Old encounters and new excursions*. New Brunswick; Londres: Transaction Publishers.
- FREEMAN, D. 1983 *Margaret Mead and Samoa. The making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- GAMBLE, C. 1994 Human evolution: the last one million years. In T. Ingold (éd.) *Companion encyclopedia of anthropology*. London; New York: Routledge: 79-107.
- GEERTZ, C. 1973 *The interpretation of cultures. Selected essays*. New York: Basic Books.

- GEERTZ, C. 1995 *After the fact. Two countries, four decades, one anthropologist*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- GIBSON, K. 1994 Continuity theories of human language origins versus the Lieberman model. *Language and communication* 14: 97-114.
- GIBSON, K., INGOLD, T. (éd.) 1994 *Tools, language and cognition in human evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HAYDEN, B. 1993 The cultural capacities of Neandertals: a review and a re-evaluation. *Journal of Human Evolution* 24: 113-146
- HUSSERL, E. 1900/1901 *Logische Untersuchungen*. Halle a.d. Saale: Niemeyer.
- INGOLD, T. 1994a Tool-using, toolmaking and the evolution of language. In D. Quiatt; J. Itani (éds) *Hominid culture in primate perspective*. Niwot: University Press of Colorado: 279-314.
- INGOLD, T. (éd.) 1994b *Companion encyclopedia of anthropology*. London; New York: Routledge.
- JOULIAN, F. 1994 Culture and material culture in chimpanzees and early hominids. In J.J. Roeder et al. (éds), *Current Primatology II: Social development, learning and behaviour*. Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Primatological Society, Strasbourg: Université Louis Pasteur: 397-404.
- KING, B. 1995 *The information continuum. Evolution of social information transfer in monkeys, apes, and hominids*. Santa Fe, New Mexico: SAR Press.
- KUPER, A. 1994 *The chosen primate. Human nature and cultural diversity*. Londres; Cambridge MA: Harvard University Press.
- LAKATOS, I. 1971 History of science and its rational reconstructions. *Boston Studies in the Philosophy of Science* VIII: 91-136.
- LIEBERMANN, P. 1991 *Uniquely human. The evolution of speech, thought and speechless behavior*. Londres; Cambridge MA: Harvard University Press.
- LISKA, J. 1994 The foundation of symbolic communication. In D. Quiatt; J. Itani (éds): 233-252.
- NARR, K. 1956 Der Urmensch als Natur- und Geistwesen. Zum Stand biologisch-naturgeschichtlicher Grenzfragen. *Saeculum* 7: 243-288.
- NARR, K. 1974 Vom Wesen des Frühmenschen: Halbtier oder Mensch? *Saeculum* 25: 293-324.
- NICKLES, Th. 1995 Philosophy of science and history of science. *OSIRIS* 10: 139-163.
- NOBLE, W.; DAVIDSON, I. 1993 Tracing the emergence of modern human behavior. Methodological pitfalls and a theoretical path. *Journal of Anthropological Archaeology* 12: 121-149.
- PUTNAM, H., 1981. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PUTNAM, H. 1987 *The many faces of realism. The Paul Carus Lectures*. La Salle: Open Court.
- PUTNAM, H. 1992 *Renewing philosophy*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- QUIATT, D.; ITANI, J. (éds) 1994 *Hominid culture in primate perspective*. Niwot: University Press of Colorado.
- QUIATT, D.; REYNOLDS, V. 1993 *Primate behaviour. Information, social knowledge, and the evolution of culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAHLINS, M. 1976a *Culture and practical reason*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press.
- SAHLINS, M. 1976b *The uses and abuses of biology. An anthropological critique of sociobiology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- STOCZKOWSKI, W. 1994 *Anthropologie naïve, anthropologie savante. De l'origine de l'homme, de l'imagination et des idées reçues*. Paris: Éditions CNRS.
- STRINGER, C.; GAMBLE, C. 1993 *In search of the Neanderthals*. Londres: Thames and Hudson.
- TOBIAS, Ph. 1994 The evolution of early hominids. In T. Ingold (éd.) *Companion encyclopedia of anthropology*. London; New York: Routledge: 33-78
- TOBIAS, Ph. 1995 *The communication of the dead. Earliest vestiges of the origin of articulate language*. Amsterdam: Stichting Nederlands Museum voor Anthropologie en Praehistorie.
- VERWEY, G. 1985 *Psychiatry in anthropological and biomedical context: philosophical presuppositions and implications*. Dordrecht: Reidel.

- WALTER, A. 1993 An interview with Robin Fox. *Current Anthropology* 34: 441-452.
- WITTGENSTEIN, L. 1969 *Über Gewissheit/On certainty*. G.E.M. Anscombe; G.H. von Wright (éds), Oxford: Blackwell.
- WYNN, Th. 1994 Tools and tool behavior. In T. Ingold (éd.) *Companion encyclopedia of anthropology*. London; New York: Routledge: 133-161.